

VECCHI E NUOVI CONTRIBUTI ALL' INTERPRETAZIONE PARMENIDEA

La già sterminata bibliografia parmenidea si è recentemente arricchita di un nuovo e impegnativo titolo, un ponderoso volume che contiene, oltre ai frammenti dell'Eleate tradotti da Giovanni Reale a fronte del testo greco, un saggio introduttivo e un commento a cura di Luigi Ruggiu (Parmenide, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Milano 1991). Non poche sono le aspettative che un'opera del genere concentra su di sé al suo apparire: e ciò non soltanto a causa delle ambizioni che naturalmente caratterizzano un commento integrale ad un autore come Parmenide, ma tanto più in quanto, trentasei anni dopo il commento di Leonardo Tarán¹, del quale gli autori condividono ben poche posizioni, era lecito aspettarsi una disamina minuta e puntuale di tutti i frammenti, espressa in un argomentare serrato e forte di un continuo confronto col testo. Un impegno tanto consistente era richiesto anche dal fatto che la tesi di fondo dell'opera, il suo vero e proprio asse portante, non è originale, per esplicita ammissione degli autori, ma risale – fatte salve alcune differenze – ad un noto articolo di Hans Schwabl². Questa tesi è essenzialmente quella della validità della *Doxa* parmenidea, valutata come una dottrina positiva del mondo sensibile, volta a conoscere l'Essere non nella sua immobilità atemporale, ma – su un piano ontologicamente “depotenziato” – nel suo dispiegarsi in quella molteplicità empirica di cui esso costituisce l'unità e l' “orizzonte trascendentale”. Ora, il passaggio dalla brevità dell'articolo di Schwabl all'ampiezza dell'opera di Ruggiu doveva rappresentare un guadagno decisivo sul piano della quantità e della qualità delle argomentazioni, così da portarci vicino alla soluzione di molte complesse questioni; non sarà quindi inopportuna una discussione il più possibile approfondita delle tesi sostenute in questo commento riguardo al problema del rapporto fra *Aletheia* e *Doxa*, al fine di valutare se esso riesca in ultima analisi a soddisfare le attese.

Proprio nel pieno del nostro problema ci conducono gli ultimi versi del proemio (1.28-32), che concludono la rivelazione della dea annunciando il contenuto del poema.

(¹) *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton 1965.

(²) *Sein und Doxa bei Parmenides*, “WS” 66, 1953, 50-75.

... Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
 ἥδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.
 ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

“Bisogna che tu tutto apprenda: e il solido cuore della verità ben rotonda e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza. Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso” (tr. Reale).

Quale sia la tesi generale di Ruggiu si è detto qui sopra; dovendo ora passare all'esame degli argomenti con i quali essa viene sostenuta in relazione a questo passo, non si può fare a meno, per cominciare, di notare due tendenze ben precise. La prima è quella alla ricerca audace di significati filosofici pregnanti, anche là dove il testo sarebbe suscettibile di una lettura meno sbilanciata, come quando (p.e. *Saggio*, pp. 36-38; *Comm.*, pp. 198-99) l'espressione Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ viene gravata della distinzione tra “il senso ultimo del reale nella sua valenza normativa e fondante” e “questa stessa Verità in quanto si esprime e si manifesta nell'apparire e nei suoi contenuti (esperienza)”. La seconda tendenza è invece quella ad affrontare la traduzione in funzione di esigenze interpretative ad essa anteriori: così la congiunzione composta ἄλλ' ἔμπης (1.31) viene tradotta da Reale con “eppure”, ma Ruggiu chiarisce (*Saggio*, p. 35; *Comm.*, pp. 198-99) come questo “eppure” vada inteso nel senso di “inoltre”. Il risultato che così si ottiene è di presentare i vv. 31-32 come un *terzo* momento della rivelazione della dea dopo 1) il cuore della Verità (ossia l'Essere nella sua immobilità atemporale, v. 29) e 2) le opinioni dei mortali, prive di “vera certezza” (le dottrine fallaci sull'Essere e sull'esperienza, v. 30): un terzo momento 3) costituito dal “manifestarsi doxastico” dell'Essere, dotato di un valore positivo³. Il problema è però che ἄλλ' ἔμπης non può assolutamente avere il valore di “inoltre” assegnatogli, che è essenziale a questa interpretazione. L'unico significato possibile della congiunzione è quello *avversativo* di “tuttavia, ciò nonostante”, cosicché ciò che viene dopo ἄλλ' ἔμπης deve essere non semplicemente aggiunto, ma contrapposto a qualcosa di precedente⁴; e sarebbe affatto artificioso considerare il punto 3) dello sche-

(³) Sintetizzo lo schema di p. 196 (cfr. Reale, 89 n. 8). Schwabl (57) così si esprime: “die Worte der Göttin weisen deutlich genug darauf hin, daß ihre Darlegungen eigentlich nach drei Punkten bemessen werden wollen: 1) der Wahrheit, 2) den irrigen Meinungen der Sterblichen, 3) der Darlegung der Kosmologie durch die Göttin selbst”.

(⁴) Cfr. p.e. Hom. *Il.* 8.33=464; *Od.* 16.147; Hes. *Op.* 142, 179; per gli autori posteriori vd. senz'altro LSJ s.v. Non pochi interpreti dimostrano di non aver chiaro l'uso della congiunzione.

ma di Schwabl e Ruggiu come effettivamente contrapposto ai due precedenti, solo perché aggiunto ad essi con una certa enfasi. La contrapposizione deve avere natura sostanziale, ed è facile vedere che essa non può aver luogo che con il v. 30b, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείας: nonostante che le opinioni dei mortali siano prive di πίστις ἀληθείας (l'attributo della Verità: cfr. 2.3-4; 8.12-13, 27-28, 50-51), pure il filosofo dovrà apprendere anche il loro contenuto⁵. ταῦτα avrà quindi la duplice funzione di riprendere δόξας e di anticipare la dichiarativa introdotta da ὥς⁶. Sarebbe pertanto possibile – e forse più chiaro – cambiare la punteggiatura e scrivere ἡδὲ βροτῶν δόξας· ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείας, / ἀλλ' ἔμπηξ καὶ ταῦτα μαθήσεαι, κτλ..

Vedremo presto un altro esempio della stessa tendenza; nel frattempo vorrei osservare che mi pare invece corretta la posizione degli autori riguardo a χρῆν e a δοκίμως (v. 32), se ci limitiamo al piano formale. Reale traduce χρῆν con “bisognava” e intende l'imperfetto “non in senso temporale, ma come un *prius* ideale, ossia in senso normativo, così come l'imperfetto nella formula aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι” (p. 89 n. 8), rifacendosi a Schwabl⁷. Sebbene questo parallelo aristotelico, addotto già dallo studioso austriaco, non mi paia del tutto calzante, ritengo questa soluzione la migliore; ciò non toglie in alcun modo che, passando dalla forma alla sostanza, i vv. 31-32 vogliano esprimere non una verità oggettiva, ma il contenuto delle fallaci δόξαι βροτῶν⁸. Così pure mi sembra formalmente ineccepibile la

(⁵) Oltre alla parafrasi che del passo danno Owen (*Eleatic Questions*, “CQ” 1960, 88) e Tarán (211) cfr. K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971, 68, e R. Brague, *La vraisemblance du faux ecc.*, in AA.VV., *Etudes sur Parménide*, a cura di P. Aubenque, Paris 1987, vol. II 45.

(⁶) Cfr. W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes*, “Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss.” 47, 1916, 1170; Owen, 88 e n. 3 (dove però il parallelo addotto per ταῦτα non è pertinente; vd. piuttosto Kühner-Gerth, *Satzlehre* I 60-61, 66-68, e cfr. inoltre [come mi suggerisce il prof. Fritz Bormann] Eur. *Ba.* 201-202); Tarán, 211 n. 20. Chantraine (*Grammaire homérique*, tome II: *Syntaxe*, Paris 1973⁵, 169) nota che in Omero οὔτος solo eccezionalmente si riferisce a ciò che segue: nel nostro caso, se ταῦτα riprende δόξας, ὥς... ὄντα non è che un'epesegetica che esplicita il contenuto delle δόξαι, rispettando la norma.

(⁷) “χρῆν heißt 'mußte' und drückt eine Notwendigkeit in der Vergangenheit aus..., die im Sinne einer kosmogonischen Darstellung der Kosmologie gesagt ist” (59).

(⁸) Cfr. Owen (88). Non capisco perché Tarán (211 n. 21) neghi che la dichiarativa contenga il punto di vista dei mortali: è chiaro che con τὰ δοκούντα il giudizio della dea si mescola all'esposizione oggettiva delle opinioni (i mortali direbbero τὰ ὄντα), creando un gioco di parole su cui vd. nel testo, *infra*. A Tarán comunque rimando per una rassegna dei punti di vista su χρῆν, che egli giustamente giudica un “philosophical imperfect” (213-16). Una volta compreso che i vv. 31-32 preannunciano il contenuto delle “opinioni dei mortali”, il problema della loro interpretazione minuta, per quanto importante, appare

traduzione di δοκίμως con “veramente”⁹, poiché non è possibile giocare sulle sfumature cercando di scivolare verso un significato diverso e apparentemente più comodo, come fanno tutti coloro che rendono l'avverbio con “verosimilmente”, “in modo accettabile” o simili, intendendo con ciò ottenere uno slittamento semantico sostanziale rispetto a “veramente”.

Meno facile risulta condividere l'opinione di Ruggiu quando, sempre riguardo al v. 32, (τὰ δοκοῦντα)... διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα, egli parla di δοκοῦντα “proprio 'in quanto' (περ) ὄντα” e “proprio perché' (περ) enti” (p. 208, cfr. p. 330), ipotizzando un uso di περ, preposto alla parola cui dovrebbe riferirsi, che in greco temo non esista affatto¹⁰. Come giustamente osserva Owen, se la lezione giusta è περ ὄντα e non περῶντα (la questione rimane incerta, ma è in definitiva secondaria), allora περ avrà valore intensivo e sottolineerà πάντα¹¹. Questa soluzione, che è l'unica consentita dalla lingua greca, non è affatto in contrasto, tra l'altro, con la tesi generale di Ruggiu; è invece impossibile che una particella enclitica non graviti, dal punto di vista sintattico, su quello stesso termine dal quale dipende sul piano accentuale.

Alla fine del commento al fr. 1 Ruggiu porta un argomento a sostegno della propria interpretazione. “Passiamo ai tre termini della famiglia *δεκ che compaiono in questi versi, e cioè: δόξα, δοκίμως, δοκοῦντα. Ora mi pare che le ricerche linguistiche abbiano dimostrato in modo del tutto fondato il senso positivo di questi termini nel contesto linguistico del VI secolo a.C., che nulla hanno a che fare con il significato o negativo o comunque depotenziato che essi assumeranno successivamente”, scrive lo studioso (pp. 206-7), facendo riferimento ad un saggio di Georges Redard contenuto

di secondo piano rispetto alla più generale questione del rapporto *Aletheia-Doxa*. Per questo mi permetto qui di sorvolare sulle proposte di costruzione del v. 32 diverse da quella che Reale condivide con vari altri studiosi (p.e. Owen, Tarán): non sposta i termini della questione neppure la costruzione, assai diversa, di Mansfeld (*Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, 158-62, 217 per χρῆν, inteso in senso genuinamente storico), dove tra l'altro si legge περῶντα e non περ ὄντα. Le mie osservazioni sono compatibili anche con il πάνθ' ἄπερ ὄντα di Brague (*cit.*), che peraltro non accetta.

(⁹) Cfr. Owen, 86 e n. 7, 87 e n. 4, che discute bene le testimonianze di δοκίμως e δόκιμος. Ad esse vorrei aggiungere almeno Pind. *Ne*. 3.11 SM (δόκιμος).

(¹⁰) Viene fatto di pensare che Ruggiu avesse in mente Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven-London 1970, 215, “the basic thought of διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα is not very far from τὸ ὄν ἢ ὄν”: ciò non corrisponde al valore di περ.

(¹¹) Owen, 88-89 e n. 4: naturalmente si rimanda a Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954², 482, 484.5.

nella *Festschrift* per Albert Debrunner¹². Se le cose stessero veramente così, questo argomento linguistico sarebbe certo di primaria importanza, e grande dovrebbe essere il suo peso nell'analisi di tutto il poema; dispiace, invece, vedere che il saggio citato non perviene alle conclusioni attribuitegli¹³. Redard, grazie allo studio di un ampio numero di esempi, traccia un'importante distinzione fra “δοκεῖ μοι 'il me semble, après réflexion” e “φαίνεται μοι 'il me paraît, d'après ce que je puis voir, conformément à une apparence qui s'impose à moi de l'extérieur”, per concludere che il senso fondamentale di δοκεῖν è “choisir le parti qu'on estime le plus conforme à une situation donnée”¹⁴. Qui, però, non si fa riferimento (né sarebbe possibile) al valore *oggettivo* di δοκεῖν e degli altri elementi della stessa famiglia, e l'analisi si limita giustamente alla posizione dalla quale il soggetto formula un giudizio sulle cose; neppure è presente uno studio della situazione del VI secolo in contrapposizione a sviluppi successivi.

Non è invece ripresa in quest'opera un'osservazione che Ruggiu ha formulato altrove¹⁵, e cioè che sarebbe singolare se due termini derivanti dalla stessa radice, come δοκοῦντα e δοκίμως, stessero così vicini nel testo e avessero nondimeno significati di segno opposto. Ma il gioco di parole paradossale è caro ai presocratici, ed è facile citare¹⁶ un passo cui usualmente si ricorre per l'esame di δοκίμως, cioè Heracl. fr. 28a DK=20 Marcovich δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει¹⁷. Il passo – se mai ce ne fosse bisogno – offre un ottimo esempio di come δοκέοντα possa avere un valore positivo *a parte subiecti* e negativo *a parte obiecti*; di Eraclito si vedano anche i fr. 17 e 70 DK = 3 e 92(d) Marcovich.

Il problema della *Doxa*, che pure grava sull'interpretazione di quasi tutti i frammenti, viene riaffrontato nel modo più diretto nel fr. 8, che contiene una svolta capitale per la struttura del poema. Per quanto questi versi siano ben noti, sarà opportuno riportarli ancora una volta. In fondo alla trattazione sull'Essere Parmenide dice (8.50-52):

ἐν τῷ σοι πάῳ πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

(¹²) G. Redard, *Du grec δέχομαι “je reçois” au sanskrit átkā- “manteau”. Sens de la racine *dek-*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Bern 1954, 351-62.

(¹³) Lo stesso Ruggiu dà un resoconto diverso non solo in *Parmenide*, Venezia-Padova 1975, 129-30, ma anche nel saggio introduttivo, 40.

(¹⁴) Redard, 354-55, cfr. 361.

(¹⁵) Cfr. p.e. *Unità e molteplicità in Parmenide*, “Par. Pass.” 43, 1988, 355.

(¹⁶) Come è già stato fatto, p.e. dal Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, Frankfurt a.M. 1959, 9.

(¹⁷) Su cui si veda p.e. Owen, 86-87 n. 7.

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Ora, qui vengono spontanee alcune osservazioni, che giova ripetere anche se non hanno pretesa di novità. Il confronto con passi quali p.e. 1.29-30 e 2.3-4 chiarisce in modo sufficiente che il πιστὸς λόγος appena concluso costituisce la verace dottrina dell'Essere che siamo soliti chiamare *Aletheia*, e che da questo punto in poi (ἀπὸ τοῦδε) verranno esposte le opinioni dei mortali (δόξας... βροτείας = βροτῶν δόξας 1.30), prive di quella πίστις che rappresenta il tratto distintivo della via verace, in un discorso che sarà infatti "ingannevole", ἀπατηλός. Stando così le cose, confesso di non vedere quale spazio potrebbe rimanere per un'interpretazione positiva della *Doxa*, che sembra drasticamente esclusa dalla forza dell'ἀπὸ τοῦδε (con il quale si distinguono *due* soli contenuti del poema, la Verità e le opinioni fallaci, proprio come in 1.28-32 si è visto che due soli sono gli argomenti prospettati, non potendo ἄλλ' ἔμπης significare "inoltre") e dai pochi riscontri testuali che ho citato. L'articolo di Schwabl non contiene alcun tentativo di analisi di questi tre versi. L'esigenza di confrontarsi con essi è invece giustamente avvertita dagli autori, i quali procedono traducendo ἀπατηλὸν con "seducente" e sostenendo quindi che "il cosmo che le parole della Dea delineano è *seducente*, nel senso non di ciò che necessariamente inganna, perché falso, ma di 'ingannevole', nel senso che esso è aperto sia alla verità che all'errore, come è proprio di ogni seduzione", che "il *seducente* mondo dell'apparire, se non è visto nella sua connessione con ciò che non appare, e che tuttavia dà fondamento e consistenza allo stesso apparire, trascina nella seduzione che sfocia nell'errore e nell'inganno", e infine che "nel dire della Daimon sulla *doxa* devono necessariamente emergere entrambi questi lati: un discorso dei mortali che soggiace alla seduzione e che quindi produce inganno, e un discorso che nella seduzione dell'apparire sa porre la verità dell'apparire stesso" (p. 313). La difficoltà di questa proposta (che ha un precedente in Untersteiner¹⁸) sta nel fatto che ἀπατηλός *non può* avere il valore di "seducente", né, in generale, indicare ciò che è "aperto sia alla verità che all'errore": l'aggettivo fa sempre riferimento ad un inganno vero e proprio, come del resto il sostantivo ἀπάτη e il verbo ἀπα-

(18) *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, p. CLXVIII, dove si parla di "giuoco creatore della fantasia poetica capace di ogni seduzione", e n. 9, dove a sostegno di questa tesi si cita Pind. *Ol.* 1.28b sgg. SM. Ma il passo di Pindaro dice tutto il contrario: ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον / δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι κτλ. parla dell'*inganno* vero e proprio in cui cade chi presta fede ai miti empici riguardo agli dei, come emerge in modo lampante dal seguito dell'ode. Che poi tale inganno sia perpetrato attraverso lo strumento della poesia, che lo rende agevole (vv. 30-32), è una questione completamente diversa. Cfr. anche *Ne.* 7.22 sgg.

τάω¹⁹. Per questa ragione, assai semplice eppure fondamentale, non mi pare che ci siano le basi per aspettarsi nel seguito delle parole della dea una duplicità di lati e quindi anche una teoria cosmologica positiva. Un approccio filologico rigoroso ci costringe a concludere che ἀπατηλόν al v. 8.52 vale “ingannevole” in senso forte e univoco: questo dovrà essere un punto di partenza sicuro per le considerazioni successive.

A questo punto giova discostarsi brevemente dall'ordine del testo parmenideo per commentare la traduzione che Reale dà di διάκοσμον ἐοικότα πάντα (vv. 60-61: τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, / ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει) come “ordinamento del mondo *veritiero* in tutto” (cors. mio). Qui bisogna tenere ben distinte due cose: il fatto che gli autori giudichino veritiero il sistema esposto dalla dea non implica che tale significato sia da rintracciarsi in ἐοικότα, che anzi non può assumere un simile valore. I confronti con Omero ed Esiodo mostrano che ἐοικώς passa dal valore di “simile” a quello di “adatto”, “appropriato”²⁰, ed è sulla base di questo secondo significato che Verdenius²¹ rende il nostro ἐοικότα con “fitting”, “as is proper”. La dea, in altre

(¹⁹) Per ἀπατηλός cfr. Hom. *Il.* 1.526 e *h. Mart.* 13. È importante prendere in esame anche gli altri elementi della stessa famiglia: cfr. per ἀπατήλιος *Od.* 14.127 ecc.; per ἀπάτη *Il.* 2.114=9.21 ecc.; *Od.* 13.294; per ἀπατάω *Il.* 15.33 ecc.; *Od.* 4.348=17.139; *h. Merc.* 462, 545; *h. Ven.* 7, 33. Per gli autori posteriori cfr. LSJ s. vv. Per l'occorrenza di ἀπατηλός in Emp. fr. 17.26 DK (σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν) cfr. Tarán, 221 n. 51. Appaiono ben poco fondate le osservazioni con cui J. Frère (*Parménide et l'ordre du monde*, in *Etudes sur Parménide* cit., vol. II 201-202 e nn.) sostiene che l'aggettivo “designe ce qui est 'susceptible de tromper', mais qui n'est pas forcément 'trompeur'”; la testimonianza di Simplicio (*Phys.* 39.10-12) è poco attendibile. Ruggiu, dal canto suo, insiste molto nel richiamare l'*Apate* esiodea (*Th.* 224: p.e. 312, e già *Parménide* cit., 302-303). Esiodo, però, non usa Ἀπάτη nel senso di “seduzione”, ma dice soltanto che Inganno e Amore sono entrambi figli della Notte, con ciò implicitamente suggerendo che in certi frangenti i due possano mostrare un legame; ricordiamo che p.e. in *Il.* 3.405 e in diversi luoghi della lirica Afrodite è detta “ingannatrice” (δολοφρονέουσα, δολοπλόκος).

(²⁰) Il secondo valore è presente in *Il.* 9.399; *Od.* 1.46, 3.125, 4.239; Hes. fr. 204. 45 MW. Mansfeld (146 n. 5) afferma che in Omero ἐοικώς vale “passend”, ma non in astratto, bensì “passend zu einem bekannten oder erwähnten Ausgangspunkt des Vergleichs”. Nel nostro caso il termine di paragone è sottinteso: cfr. p.e. *Od.* 3.125 e la nota di S. West in Omero, *Odissea*, Milano 1987³, vol. I *ad loc.*, e cfr. soprattutto 4.239 ἐοικότα γὰρ καταλέξω (“dirò cose *adatte all'occasione*”, come nota la West *ad loc.*), importante perché ἐοικότα occupa la stessa posizione metrica del nostro (anche se genere e numero sono diversi). La positività di ἐοικώς, insomma, in origine è relativa e non assoluta. In Parmenide, poi, scrive Owen che “the purpose for which the cosmology is fitting is announced in the next line of the poem” (85); diversamente Bormann, 128-29.

(²¹) *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Amsterdam 1964 (1942¹), 51.

parole, sta solo dicendo che la sua esposizione risponde perfettamente allo scopo con cui è stata concepita. *εοικότα* costituisce perciò (come p.e. *δοκίμως* in 1.32) uno di quei punti del poema, la cui importanza non toglie che tutti gli interpreti dovrebbero concordare sulla traduzione, a prescindere da ogni divergenza esegetica.

Dopo questa breve parentesi affrontiamo adesso, forti delle conclusioni raggiunte, i vv. 8.53-54.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·

τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν – κτλ.

Nell'analisi di questi versi (pp. 68-70; 314 sgg.) Ruggiu segue ancora una volta Schwabl nel sostenere un'interpretazione basata sulla traduzione di 8.54a (τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν) come "l'unità delle quali per loro non è necessaria", nel senso che l'errore dei mortali starebbe non nell'aver individuato due principi costitutivi del mondo sensibile, ma nell'aver assolutizzato la loro contrapposizione, perdendo di vista il "fondamento unitario" (l'Essere come "orizzonte unificante") che "non annulla il molteplice, e quindi la coppia di opposti che ne costituisce la spiegazione, bensì si pone come fondamento ultimo degli opposti" (p. 69). Schwabl²², dopo aver dato il suo assenso alla precisa affermazione di Diels, secondo cui Parmenide avrebbe scritto τῶν ἑτέρην (metrico!) se avesse voluto dire "una delle due"²³, proponeva poi autonomamente di considerare τῶν come non partitivo e l'intero emistichio come una "kollektive Auffassung", nel senso che "das μία muß die Einheit der δύο sein"; la sua traduzione, infine, è "von denen eine Eine (d.h. eine einheitliche, die beiden zusammen erfassende Gestalt) nicht notwendig ist", sempre leggendo 8.54a come pronunciato dal punto di vista dei mortali.

Lasciando per il momento da parte queste osservazioni²⁴, comunque, il

(²²) Schwabl, 52-54.

(²³) *Parmenides Lehrgedicht*, griechisch u. deutsch von H. Diels, Berlin 1897, 93.

(²⁴) In generale per un'esauriente rassegna dei punti di vista sul v. 8.54a vd. Mansfeld, 123 sgg., e Tarán, 217-24. Mansfeld, pur accettando la traduzione dell'emistichio proposta da Schwabl, considera queste parole un giudizio della dea, che rimprovererebbe ai mortali di aver posto fra le due forme un'unità non necessaria (p.e. 129-30). Ciò perché egli (136-39), sulla base della famosa testimonianza di Ar. *Met.* 986b 27 sgg., vuol trovare non un'identità, ma comunque una "erkenntnistheoretische Analogie" fra la coppia Luce-Notte e la coppia Essere-non-Essere, così da concludere (144) che l'errore dei mortali sta nell'ignorare la contraddittorietà dell'opposizione Essere-non-Essere, da essi erroneamente espressa come un'opposizione fra contrari (con i nomi di Luce e Notte): da questo fraintendimento logico deriverebbe anche la posizione di un'unità delle due forme. A questa proposta posso qui portare solo due obiezioni. 1) L'analogia fra le due coppie di opposti è piuttosto postulata che provata, giacché la testimonianza di Aristotele non è di per sé sufficiente (come mostrano sia la sua palese imprecisione dossografica, sia in generale

punto fondamentale è che le parole di Parmenide qui sono talmente oscure da impedire, a mio avviso, qualsiasi loro interpretazione indipendente, e richiedere invece che si cerchi una chiave di lettura in considerazioni di altro genere²⁵. Poiché dunque a me sembra che l'analisi dei minuti nessi logici e verbali in cui il poema si articola escluda necessariamente la possibilità di una *Doxa* positiva, la conclusione inevitabile è che il significato del v. 8.54a, qualunque esso sia, non potrà essere quello assegnatogli da Ruggiu sulla scorta di Schwabl. L'immagine di un Parmenide negatore del mondo dell'esperienza sensibile, sebbene consacrata da una lunga tradizione di studi, è certo per noi scomoda e imbarazzante, se la guardiamo con i nostri occhi; è d'altronde ad essa che ci conduce una lettura del testo aperta e attenta, escludendo altre soluzioni forse più vicine alla nostra sensibilità.

Questa conclusione, estremamente generica, rappresenta la soglia estrema fino alla quale lo studio scientifico dei frammenti può accompagnarci con la garanzia di una relativa esattezza; da questo punto in poi ogni tentativo di pervenire ad un quadro più definito non potrà che rimanere confinato nel campo delle congetture più o meno verosimili, senza peraltro che ciò debba in alcun modo gettare ombra sui nostri risultati precedenti. Si tratta cioè ora di cercare una risposta sensata all'antica domanda che anche Ruggiu, giustamente, pone (pp. 314-15): perché, se la *Doxa* non è un sistema positivo, Parmenide le dedica tanto spazio? Senza voler imbastire una storia della complessa questione²⁶, e senza avere la pretesa di dire molto di nuovo, mi limiterò ad alcune osservazioni, espresse in forma schematica.

l'atteggiamento dello Stagirita nell'espone il pensiero altrui) e d'altra parte il testo parmenideo non la suggerisce autonomamente: l'affermazione che ἥπιον ἐ ἀδράης (8.57-59) siano gli "erkenntnistheoretische Kennzeichen" di Fuoco e Notte, corrispondenti rispettivamente alla pensabilità dell'Essere e alla non pensabilità del non-Essere (133), non ha un supporto nel testo. 2) La distinzione fra contrari e contraddittori compare per la prima volta in Aristotele ed è ignota ancora a Platone, cosicché sarebbe assai singolare trovarla in Parmenide, per di più allo stato implicito, come cosa nota.

(²⁵) Schwabl, al contrario, prende le mosse proprio dal v. 8.54, alla luce del quale imposta tutta la sua esegesi, che risulta quindi condizionata da una debolezza metodologica sin dall'inizio.

(²⁶) Per questa rimando a Tarán, 202-10, e più in generale a tutto il cap. II del suo libro. Confesso di non aver ben compreso quale sia la posizione di Bormann al riguardo. Egli (122-31) parla senz'altro di "falsità" del mondo delle opinioni, prodotto dal νόος umano, rifiutando il concetto di "verosimiglianza" e quello di "teoria falsa ma superiore alle altre" (su cui vd. *infra*); distingue queste opinioni dalla "Darstellung" che le espone e le dimostra false, che appartarrebbe alla via della Verità proprio in quanto le confuta. D'altra parte però traduce δοκίμως (1.32) con "auf akzeptable Weise", considerando 1.31b-32 come un giudizio della dea; ma soprattutto non mi è chiaro come egli risponda alla domanda "perché una *Doxa*, se le opinioni dei mortali sono false?".

1) L'analisi di 1.28-32 e 8.50-52 dovrebbe aver mostrato che ogni dottrina esposta nel poema va necessariamente catalogata sotto la dicitura di Ἀληθείη οὐ τοῖς βροτῶν δόξαι / δόξαι βρότεια.

2) Un elementare principio di economia dovrebbe portarci, in assenza di prove del contrario, a identificare i βροτοί sostenitori di queste opinioni con i βροτοί di 6.4 sgg. e 8.38-41 ²⁷.

(²⁷) Questa identificazione, già sostenuta da diversi studiosi, è duramente contestata p.e. da Tarán, 62 sgg., ma i suoi argomenti non mi paiono convincenti. Non si capisce, per esempio, perché “the inability of these people [scil. i mortali di 6.4 sgg.] to distinguish must be contrasted with the mortals of the Δόξα who τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σῆματ' ἔθεντο / χωρὶς ἅπ' ἀλλήλων” (cfr. anche Bormann, 101-102), poiché è evidente che il fr. 6 contiene il giudizio di Parmenide, mentre in 8.53 sgg. viene presentato il punto di vista dei mortali, che pur essendo “razza senza giudizio” formulano in buona fede (8.39) le loro teorie filosofiche. I vv. 8.38-41 contengono il nucleo concettuale più semplice delle dottrine dei mortali (la possibilità per qualcosa di essere o non essere, di essere [ora] e non essere [più]), e in generale la possibilità del divenire sensibile); i vv. 8.53-59 espongono la stessa posizione in forma più dettagliata (a fondamento del divenire vengono poste le due μορφαί, ecc.); nel fr. 6 – come afferma Verdenius, 52 sgg., che però considera allo stesso modo anche 8.53-59 – si trova un'estrapolazione compiuta da Parmenide a scopo polemico. Credere nel divenire, e per di più far ciò adoperando i termini “essere” e “non essere”, significa agli occhi di Parmenide, per il quale invece esiste solo l'Essere, dire che ora “l'Essere è” e ora “l'Essere non è”, cosicché essere e non essere – che egli proietta sul proprio sfondo dell'Essere unico – risultano identici pur essendo diversi. Più semplicemente Verdenius (53) scrive che “reality at the same time must be (as the subject of change) and not be (as the origin and the result of change)”. Cfr. anche Bormann, 100; meno chiaro Owen, 91. Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles 1984, p.e. 151 sgg.) vede nei βροτοί del fr. 6 i sostenitori della “seconda via” di 2.5 sgg.; a questa via egli riconduce anche la *Doxa*, dando dunque di nuovo un'interpretazione unitaria della presenza dei βροτοί nel poema. Tarán (69-72) difende invece la tradizionale lettura antieraclitea dei vv. 6.4 sgg.; egli mostra giustamente come τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ὅν νενόμισται / καὶ ταῦτ' ὅν (6.8-9) *potrebbe* costituire un perfetto esempio di unità degli opposti, ma l'affermazione secondo cui con queste parole Parmenide, a fini polemici, applicherebbe ai soggetti della propria metafisica la relazione eraclitea per condurla ad un assurdo suona piuttosto forzata, anche volendo tener presente la disinvoltura con cui questi filosofi trattano le dottrine altrui. Anche l'interpretazione che io ritengo corretta, naturalmente, presuppone che in qualche misura Parmenide ‘contamini’ la filosofia dei βροτοί con la propria, introducendo surrettiziamente nell'ambito delle dottrine sul divenire la propria sull'Essere, così da ottenere una patente contraddizione che dimostri fallaci quelle dottrine. In questo caso, però, direi che l'operazione è compiuta ad un livello più alto, al livello universale della certezza metafisica ultima di Parmenide, confrontata con dottrine prese a loro volta nella forma più semplice. Sarebbe un arbitrio non equivalente, ma senz'altro maggiore il prendere una dottrina ben precisa (quella di Eracrito circa l'unità degli opposti), astrarre dal suo contenuto e quindi riempirne le vuote relazioni logico-ontologiche con i concetti della *propria* filosofia. Del tutto diversa la posizione di Mansfeld (25-32), che cerca di collocare anche i vv. 6.8-9 nel contesto lirico-esistenziale (vd. n.

3) Dietro a questi βροτοί, le cui teorie sul divenire vengono esposte nella seconda parte del poema, non possono nascondersi né il solo Eraclito, né in generale la filosofia ionica o pitagorica: a ciò dovrebbero portarci anche il buon senso e la conoscenza dell'atteggiamento dei filosofi antichi – specialmente presocratici – nei confronti dei loro avversari²⁸.

seg.) che caratterizza il resto del fr. 6. Egli richiama Pind. *Pyth.* 8.95-96 SM, che non mi pare avere alcun legame con Parmenide; così pure non mi sembrano pertinenti i passi (Pind. *Ol.* 2.33 sgg.; Soph. *Tr.* 129-31) addotti per la παλίντροπος κέλευθος del v. 9, che invece dovrà riferirsi alla continua mutevolezza e instabilità del mondo in divenire.

(²⁸) Per Eraclito cfr. la nota prec., e anche quanto segue. L'identificazione dei "mortalì" del fr. 6 con la filosofia ionica (così anche Ruggiu, 256 sgg.) o pitagorica – oltre ad urtare contro il "rasoio di Ockham" assegnando a βροτοί una duplicità di significato che il testo non rifiuta esplicitamente, ma nemmeno suggerisce – appare difficoltosa anche alla luce delle ricerche di Mansfeld, che nel cap. I del suo libro ha mostrato come alcune espressioni del fr. 6 (βροτοί εἰδότες οὐδέν, ἀμηχανίη) non siano da considerarsi come esempi di linguaggio particolarmente aggressivo, ma si collochino all'interno di una precisa tradizione letteraria, quella di certa epica e della lirica arcaica, dove in modo simile e talora identico si descrivono la debolezza dell'uomo e la sua tragica incapacità di comprendere i disegni divini cui è soggetto. Che Parmenide risemantizzi queste espressioni, tipiche del compianto dell'uomo sulle *proprie* condizioni (non della critica alle condizioni altrui), pronunciandole qui invece in senso di biasimo e scherno verso gli altri uomini, è possibile (così, sembra, Hölscher, *Parmenides. Von Wesen des Seienden*, Frankfurt a. M. 1969, 85-86), e va notato che nel poema si parla sempre dei βροτοί alla terza persona, per bocca della dea, mentre gli esempi epici e lirici sono più spesso (sempre, credo, per εἰδότες οὐδέν) alla prima persona. Questa semplice possibilità, che certo non va negata, mi pare tuttavia insufficiente a giustificare l'ipotesi che con βροτοί Parmenide indichi ora (fr. 6) altri filosofi ben determinati, ora gli assertori delle opinioni esposte nella seconda parte del poema. Comunque la posizione di Parmenide nei confronti dell'epica, caratterizzata da una ricezione profonda ma assai creativa (su ciò vd. l'ottimo lavoro di A. Pieri, *Parmenide e la lingua della tradizione epica greca*, "SIFC" 49, 1977, 68-103), difficilmente potrebbe spingersi fino all'audacia di una tale dissacrazione antifrastica, semmai concepibile in un poeta ellenistico. Inoltre è illuminante il confronto, già proposto in passato, con Hes. *Th.* 26 sgg. In entrambi i passi la fonte della rivelazione (le Muse, la dea) si rivolge al destinatario di questa (Esiodo, Parmenide) accomunandolo ad una categoria contraddistinta dall'ignoranza (i pastori, i mortali) e, ciò nonostante, annunciandogli la verità; è secondario che gli epiteti usati dalle Muse siano autentici insulti, mentre quelli usati dalla dea hanno dietro di sé la tradizione letteraria che si è detto. Ciò che il passo esiodico conferma è che *Parmenide è un βροτός* (come Esiodo è un ποιμήν) cui viene rivelata la verità. [Ringrazio Enrico Magnelli per un'utile discussione sull'argomento.] Con ciò non è incompatibile la tesi (vd. nel testo *infra*) che nella *Doxa* Parmenide esponga poi a nome di tutti i "mortalì" il proprio quadro del divenire, poiché secondo me egli non si pone affatto il problema degli altri βροτοί. Al contrario il Reinhardt e altri studiosi, che con lui giustamente non vedono nel poema una discussione di teorie altrui e riconoscono che nel fr. 6 e in 8.38-41 i βροτοί sono gli uomini in generale (e Parmenide tra loro), sostengono poi che anche nella *Doxa* l'individualità del filosofo si risolva realmente tutta nella categoria

4) Se allora è da escludersi un'interpretazione della *Doxa* in chiave dosografica²⁹, poiché d'altra parte anche l'interpretazione 'ipotetica' e quella del Reinhardt sono state ormai dimostrate infondate³⁰, rimangono aperte, mi pare, almeno due possibilità. Si potrà infatti pensare o *a*) ad una sorta di 'cosmologia tipo', erronea come tutte le altre delle quali è l'esemplare, ottenuta radunando elementi di dottrine altrui intorno al nucleo teoretico comune dell'accoglimento di una pluralità di principi³¹; oppure *b*), forse meglio, all'esposizione del mondo quale appare all'uomo Parmenide: un'esposizione che il filosofo può e anzi deve confutare decisamente, al pari di ogni altra possibile³², ma non per questo passare sotto silenzio.

dei βποτοί. Ciò però mal si concilia con il carattere determinato delle dottrine esposte, che richiedono una paternità ben definita.

(²⁹) Si veda Tarán (204-206) per le opinioni di Zeller, Diels, Burnet ecc.

(³⁰) Rimando ancora a Tarán (206-209) per l'esposizione delle diverse opinioni. Bisogna sempre ricordare che "the conception of a 'probable hypothesis' was undoubtedly unknown in Parmenides' time" (Verdenius, 46).

(³¹) Questa è la tesi di Tarán, che può essere presa in considerazione anche non accettando la sua posizione riguardo ai vv. 6.4 sgg. (cfr. n. 27). La ragione per cui questa proposta mi lascia dubbioso è che essa non mi pare rispondere in modo soddisfacente alla domanda di partenza: perché, se la *Doxa* non ha validità alcuna, Parmenide scrive ugualmente una *Doxa*? Nel caso specifico: perché Parmenide, una volta chiarito che ogni dottrina del mondo sensibile è per definizione fallace, si mette poi a costruire un complesso sistema in cui "the arrangement as a whole is, most probably, Parmenides' own, but the details came from various sources" (228), senza neppure aggiungere (per quel che ne sappiamo noi) più alcuna confutazione di quelle teorie? Questa strana operazione potrebbe avere un senso se si limitasse a pochi versi; l'ampio spazio dedicatole rende invece difficoltosa la proposta di Tarán, che per di più alla fine del suo esame del contenuto della *Doxa* (266) è costretto ad ammettere l'impossibilità pressoché totale di distinguere la diversa provenienza dei vari elementi che Parmenide avrebbe mutuato da altri filosofi a scopo polemico. L'analisi condotta da Tarán dei vv. 8.50-54 è comunque eccellente. Fra l'altro è da sottoscrivere senza riserve l'osservazione che il γάρ lega strettamente i vv. 52 e 53, cosicché appare chiaro come in 53 sgg. si spieghi la natura ingannevole del κόσμος ἐπέων e come quindi l'errore includa la *posizione stessa* delle due μορφαί (221-22 e n. 52). Stando così le cose, il problema di 8.54a diviene in definitiva secondario: l'essenziale è comprendere che l'emistichio fa tutt'uno con il v. precedente nel presentare l'errore dei mortali e nel subire il giudizio di 8.54b.

(³²) In questo senso posso concordare con Mansfeld quando dice che la dea spiega all'uomo "daß sein Denken und seine Welt falsch sind" (219); non concordo però con lui sul suo resoconto del "Grundfehler" da cui avrebbe tratto origine il mondo sensibile (cfr. n. 24). L'esposizione che ne discende, secondo cui il νόος umano in base a quell'errore costituirebbe liberamente gli elementi, dalla cui evoluzione in un cosmo, guidata dalla dea, esso finirebbe poi con l'essere a sua volta determinato (214-16), è assai ingegnosa e complessa, ma mi pare travalicare i limiti di ciò che ci concede l'esiguità del testo conservato (nonché le possibilità storiche di Parmenide).

Quest'ultimo punto merita un paio di precisazioni. Anzitutto deve essere chiaro che non si intende qui tornare all'idea di una dottrina falsa come le altre, ma in qualche modo superiore ad esse perché più verosimile³³, e ciò se non altro perché, secondo l'interpretazione da me seguita, nel poema non ha luogo alcuna contrapposizione fra teorie circa il mondo sensibile: una e una sola è la dottrina che viene esposta, sia pure sotto diverse luci³⁴, ed essa è attribuita sempre agli stessi βροτοί. Come l'*Aletheia* è assolutamente vera, così la *Doxa* è assolutamente falsa: non si può, come si è visto, giocare sul significato di ἄλλ' ἔμπης, ἀπατηλόν e di tutti gli altri segnali che il testo greco ci invia. Le incrollabili certezze filosofiche di Parmenide, però, non possono impedirgli di vedere intorno a sé il mondo della molteplicità in divenire. Ecco allora che egli, accanto al "solido cuore della Verità ben rotonda", descrive il mondo sensibile quale gli appare: senza pretendere che ciò minacci l'inconcussa absolutezza dell'Essere, senza confrontarsi con dottrine di altri (questo sì vorrebbe dire aspirare per la *Doxa* ad una forma di validità)³⁵. L'espressione ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει (8.61), in questo contesto, potrebbe forse alludere non a cosmologie alternative a quella della dea, ma alla *Doxa* medesima: "perché nessun'opinione di mortali ti superi mai"³⁶, nel senso che non ci sia mai una parte del 'sistema' che il filosofo ignori, cui egli rimanga in un certo senso inferiore. In questo modo, tra l'altro, il πάντα al v. 8.60 acquisterebbe un rilievo maggiormente pregnante: l'accento cade proprio sulla completezza dell'esposizione.

A questo punto possiamo finalmente tornare al v. 8.54. Alla luce delle considerazioni precedenti risulta senz'altro chiaro quale senso esso possa acquistare: i mortali pongono come fondamento del mondo sensibile i due principi di Luce e Notte, senza rendersi conto che l'unica μορφή in cui queste due dovrebbero essere risolte è l'Essere, del quale esse non sono che mere proiezioni soggettive destituite di ogni autentica realtà³⁷. Per questo

(³³) Si veda p.e. Kranz, *cit.*

(³⁴) Cfr. n. 27.

(³⁵) Questa tesi può essere vista come uno sviluppo di Ar. *Met.* 986b 31-34 ἀναγκασόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι. Cfr. C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, 44-45.

(³⁶) παρελάνω deve significare "superare", e non "fuorviare", come invece tradiscono Untersteiner (p. CLXXIX n. 46, e p. 153) e i nostri autori. Cfr. *Il.* 23.382, 427, 527, 638; *Od.* 12.186, 197.

(³⁷) Dei punti deboli di questa posizione, che forse non risolve completamente la tensione tra l'inequivoca falsità della *Doxa* e il fatto che essa venga nondimeno esposta (e non

sarebbe forse meglio fare a meno del termine "unità", che mi sembra di fatto suggerire il concetto di una coppia di opposti non immaginari ma reali, e tradurre per esempio "delle quali non reputarono necessario *fare una sola*", in parte allontanandosi dalla lettera del greco (nel quale è sottinteso un ὁνομαζέειν). Concedere questo statuto puramente soggettivo a Luce e Notte permette di giustificare in qualche modo la loro presenza nel poema³⁸. Naturalmente deve essere chiaro, da una parte, che esse non hanno alcun fondamento reale; dall'altra, che nulla impedisce che il mondo sensibile appaia conformarsi alla dottrina su di esse basata. Non dobbiamo stupirci che Parmenide separi con un taglio netto la verità e la fallace apparenza, condannando quest'ultima anche quando essa sembra costituire una fedele descrizione del mondo: ciò che non è oggettivo, mi sembra, deve per lui essere senz'altro falso. Molti secoli più tardi un altro filosofo avrebbe forse potuto dire che Luce e Notte, pur non esistendo in modo oggettivo, sono gli 'occhiali' attraverso i quali necessariamente entriamo in contatto con il mondo esterno, e che dunque essi non sono completamente soggettivi; ma questo, appunto, non è più Parmenide, del quale invece ci stiamo occupando.

Questa interpretazione del v. 8.54, come del resto altre (p.e. Tarán), sul piano formale non si discosta molto da quella di Schwabl e Ruggiu; da essa la separa tuttavia una grande distanza, poiché rifiuta di riconoscere validità oggettiva al binomio Luce-Notte e ai suoi derivati. Concedere una simile validità significa tra l'altro leggere in Parmenide una dottrina ontologica di stratificazione della realtà, come fanno sia Schwabl sia Ruggiu³⁹, che mi pare incompatibile, questa volta, non tanto con il testo (espressioni quali

si dimentichi il fr. 10, che promette *conoscenza* dei corpi celesti, anche se ne ignoriamo il contesto), sono consapevole, ma ho già notato come qui non ci sia più spazio per dimostrazioni scientifiche, ma solo per timidi tentativi di approssimazione. Sarà poi la strada giusta quella di pretendere da Parmenide una coerenza adamantina con le proprie enunciazioni programmatiche?

(³⁸) L'opinione di Tarán, secondo il quale le forme erroneamente poste sono due perché ciò rappresenta l'errore minimo (che già viola il principio per cui "the self-identity of Being precludes the existence of any characteristic except Being", 225), è come sempre molto sottile, ma non spiega perché Parmenide caratterizzi in modo così preciso le due μορφαί. Affermazioni come "to the question, why he choose just Light and Night, there can be no answer; and the answer to this question would itself be irrelevant to the understanding of Parmenides' philosophy" (268) non sono facili da condividere.

(³⁹) Schwabl, p.e. 65 "Licht und Nacht in gewisser Weise 'sind', freilich nicht als das Sein, sondern auf einer zweiten, niedrigeren Ebene, sie 'sind' als Doxa, doch in diesem Sinne durchaus notwendig (χρῆν) in einer angenommenen und gültigen Weise". Ruggiu, che addirittura vede la *Doxa* come un prolungamento della "prima via", della dottrina dell'Essere, parla più di una volta di "depotenziamento" ontologico dell'Essere al livello della *Doxa* (p.e. 73).

p.e. 8.11 ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί possono forse avere un senso da più punti di vista) quanto con basilari ragioni di verosimiglianza storico-filosofica. Vedere già pronta in Parmenide una teoria che egli non sostiene esplicitamente, e che non ritroviamo altrove prima di Platone, significa, temo, dare alle domande dell'Eleate risposte non sue⁴⁰.

Tutte queste considerazioni ci hanno però allontanato dal testo di Parmenide, e ad esso bisogna tornare, per esaminare brevemente la trattazione che Ruggiu fornisce dei fr. 9 e 19. Riguardo al fr. 9 vorrei soltanto puntualizzare che l'affermazione secondo cui "La differenza principale tra quanto sostenuto dai mortali analizzato nel fr. 8.53-59 e quanto sostenuto nel fr. 9 è data dal fatto che nel primo passo prevale la logica della disgiunzione e della separazione... Nel fr. 9, al contrario, la posizione dei principi è guidata dalla logica dell'implicazione e dell'identità" (pp. 327-28) non ha un supporto nel testo. Essa è la conseguenza del presupposto che Parmenide debba contrapporre alla posizione dei βροτοί circa il divenire la propria; una volta però che quel presupposto sia venuto meno dovrà essere la lettura più naturale e più semplice a imporsi, e secondo tale lettura il frammento presenta lo stesso punto di vista dei vv. 8.55-59. Il fatto che πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων (9.3-4) non impedisce certo che τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (8.55-56), né è in contraddizione con l'affermazione che Fuoco e Notte siano ciascuno identico a se stesso e non identico all'altro (8.57-58). La collocazione del fr. 9 accanto – fra l'altro – a 8.38-41, 53 sgg. e 19.3 presenta inoltre l'attrattiva di mettere sullo stesso piano tutte le espressioni relative al "denominare", "dare nome", tutte ugualmente riferite alla posizione dei mortali⁴¹.

Non molto diverso è il discorso a proposito del fr. 19.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτῆσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι.

(⁴⁰) Questo, mi pare, allontana la proposta che ho sostenuto anche dalla posizione di Verdenius, che scrive che Parmenide "accepts change but at the same time sees through it and brings it on its proper plane" e conclude quindi accostando Parmenide e Platone poiché "they do not reject the changing and perceptible world but they put it on its proper plane and reduce absolutist claims of 'opinion' to a relative knowledge corresponding to the lower plane" (56-60). Tutto questo è consentito dall'assunzione che per l'Eleate la πίστις ἀληθής rappresenti l'attributo della Verità, senza però che la mancanza di essa implichi assoluta falsità (49): tale assunzione non ha un supporto nel testo. In questa chiave si spiega anche il tentativo di ridimensionare la portata di ἀπατηλός (59).

(⁴¹) In 19.3 si ha ἄνθρωποι (cfr. 1.27), ma è del tutto infondata la proposta di distinguere questi dai βροτοί (A. H. Coxon, "CQ" 28, 1934, 134).

Qui Ruggiu scrive che "si tratta di un bilancio... che conclude il dire della Dea in rapporto ad una spiegazione del divenire quale si manifesta nell'apparire letto κατὰ δόξαν (v. 1) e, in contrapposizione ad essa – notare il forte valore avversativo di τοῖς δέ del v. 3 –, si dà la lettura dei fenomeni proposti dai mortali che ignorano l'Essere, e che si fonda semplicemente sull'arbitraria imposizione del nome quale connotazione e determinazione di ciascuna cosa" (p. 369). Ora, poiché la traduzione che Reale dà del v. 3 suona "ad esse [scil. le cose] gli uomini hanno posto un nome ecc." (cors. mio), sembrerebbe di capire che la contrapposizione di cui parla Ruggiu debba essere fra due approcci diversi (quello della dea e quello, errato, degli uomini) agli stessi dati (τάδε v. 1 = τοῖς v. 3), e non fra due diverse categorie di dati (nel qual caso si avrebbe $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon \neq \tau\omicron\iota\varsigma$)⁴². A questa lettura del frammento si dovranno però muovere, anche prescindendo dai risultati raggiunti nello studio di altri passi del poema, almeno due obiezioni. 1) Il δέ non risulta collocato nella posizione più naturale per esprimere il significato assegnatogli, poiché ci aspetteremmo piuttosto di trovarlo dopo ἄνθρωποι o dopo ὄνομα. 2) Comunque non si capisce bene in che cosa consisterebbe la contrapposizione fra i primi due versi e il terzo, e anzi dal testo sembrerebbe che l'errore degli uomini stesse nell'imposizione stessa dei nomi alle cose, il che sarebbe assurdo proprio dal punto di vista di Ruggiu, che concede realtà al mondo della *Doxa* e deve perciò accettare in ogni caso la necessità di dare nome alla molteplicità. Ruggiu cerca di prevenire questa seconda obiezione precisando che l'errore risiede piuttosto "nel fatto che il nome non esprime la realtà-verità delle cose, che su Luce-Notte-Essere devono fondarsi per essere vere" (p. 369); questo però non è nel testo, né in forma esplicita né in forma implicita. A me sembra che ogni tentativo di rintracciare nel fr. 19 una duplicità di punti di vista urti contro la lingua greca o contro la logica del passo; il valore di δέ, anziché avversativo, sarà copulativo, senza indicare alcuna contrapposizione. D'altra parte la traduzione di questo frammento non pregiudica in alcun modo la questione del valore da attribuire alla *Doxa*.

Volendo a questo punto tirare qualche conclusione, mi pare sia emerso

(⁴²) Così invece Untersteiner, che afferma "a τᾶδε (v. 1)... si contrappongono τὰ δέ" (p. CLXXX) e traduce il v. 3 "invece a ciascuna delle *altre* rappresentazioni gli uomini assegnarono un nome come contrassegno" (cors. mio). Anche secondo questa tesi Parmenide direbbe una cosa incomprensibile; essa non incorre però nell'obiezione che segue nel testo al punto 1). Se intendo giustamente le parole di Ruggiu il "proposti" nel passo citato è un errore di stampa per "proposta". Simili mende tipografiche, anche se meno insidiose, non sono infrequenti nel volume: in particolare è curioso che dal saggio del 1975 a questo commento si sia conservato il doppio refuso di *Apates* per *Apate* e *Philotes* per *Philotes*.

che l'opera non eccelle per quella solidità filologica che costituisce la base indispensabile per affrontare tutti i testi antichi, specialmente quelli più complessi: è proprio l'analisi del testo greco – nonostante la dovizia di citazioni – che si rivela spesso non adeguatamente approfondita, non così intimamente legata al piano esegetico da identificarsi con esso. Come merito di questa ponderosa fatica rimane comunque quello di agitare le acque dell'interpretazione parmenidea riproponendo e in parte rinnovando la stimolante tesi di Schwabl, dal confronto con la quale il dibattito non può che trarre giovamento.

FRANCESCO ADEMOLLO